

María Zambrano y Georges Bataille: variaciones de lo imposible

Resumen:

La intención de este artículo es explorar la relación entre poesía, filosofía y el concepto de “lo imposible”. Para ello, me propongo revisar no sólo ciertos textos de Zambrano, sino también algunos momentos de la obra de Georges Bataille, en los que estos autores estudiaron, desde dos perspectivas muy distintas, la categoría mencionada.

Palabras clave: Zambrano, Bataille, filosofía, poesía, imposible

Abstract:

The aim of this article is to explore the relationship between poetry, philosophy and the concept of “the impossible”. In order to do that, I intend to revise not only certain Zambrano’s texts, but also some moments of Georges Bataille’s Works, in which those authors studied, in two very different ways, the mentioned category.

Keywords: Zambrano, Bataille, Philosophy, Poetry, Impossible

María Zambrano escribió, casi al comienzo de *Filosofía y poesía*, las siguientes palabras: “no se pasa de lo posible a lo real, sino de lo imposible

a lo verdadero”.¹ Se trata de una declaración extraña, sobre cuyo significado no se extiende, sin embargo, la autora en ninguna otra parte del libro. La frase contiene, a mi modo de ver, tres enigmas fundamentales: en primer lugar, cómo es que “no se pasa de lo posible a lo real”, cuando nuestro más elemental sentido

Fecha de recepción: 3 de mayo de 2010

Fecha de aceptación: 31 de mayo de 2010

*Universitat de Barcelona. acastillac@ub.edu

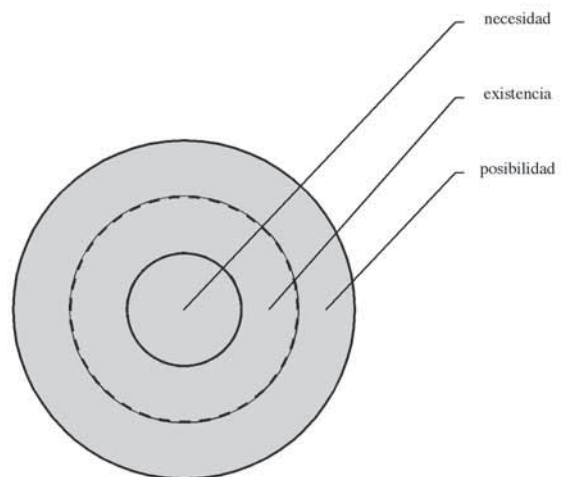
¹ Zambrano, M., *Filosofía y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 7.

común nos dice que ciertas cosas sólo llegan a ser reales después de haber sido meramente posibles durante un tiempo; segundo, qué hay que entender por “lo imposible” y “lo verdadero” para que pueda transitarse desde el primero de estos dos conceptos hasta el segundo; tercero y último, por qué una afirmación como ésta encabeza un libro sobre las relaciones entre filosofía y poesía. La respuesta a esta última pregunta es particularmente difícil, sobre todo porque dicho interrogante se ramifica en muchos otros, de los que a continuación tan sólo mencionaré unos pocos: de un lado, ¿en qué términos se establece la relación entre lo verdadero y la poesía?, ¿y entre ésta y lo imposible?; de otro, la aspiración de la filosofía a lo verdadero, ¿no debería hacernos pensar en la existencia de un “imposible” propiamente filosófico? y, en tal caso, ¿cuáles son exactamente las relaciones entre la filosofía y el sentido común? Abordar estas cuestiones con la atención que merecen me llevaría a sobrepasar ampliamente la extensión de un artículo de estas características, de modo que no intentaré resolverlas aquí. No obstante, para aproximarme a algunas de ellas me ha parecido útil recurrir a determinados momentos de la obra de Georges Bataille, autor al que no se suele relacionar con Zambrano, pero cuya reflexión sobre la poesía tiene a “lo imposible” como categoría central y guarda, pese a sus notables diferencias, más de una analogía con la posición de la filósofa malagueña a este respecto.

“...no se pasa de lo posible a lo real...”

El sentido común guarda con las categorías modales una relación mucho menos sencilla de lo que en principio pretende. La filosofía tradicional no hizo a este respecto sino explicitar ese vínculo aparentemente simple. En un primer momento, Aristóteles adscribió al ámbito de la modalidad únicamente

dos pares de categorías (posibilidad e imposibilidad; contingencia y necesidad), cada uno de cuyos términos se relaciona con el otro mediante el principio de no contradicción. Muchos siglos más tarde, Kant añadió a este listado un tercer par de conceptos, existencia y no existencia, el primero de los cuales equivale, si no me confundo demasiado, a lo que Zambrano llama “lo real” en el fragmento citado más arriba. Partiendo de estas distinciones, resulta posible describir (aunque Kant nunca lo hiciera) la relación que el sentido común establece entre las categorías modales por medio de un sistema de círculos concéntricos, en cuyo disco central se situaría la categoría de necesidad, mientras que en uno más amplio hallaríamos la de existencia y, en otro más amplio aún, la de posibilidad.² Además, las circunferencias mayor y menor (es decir, las que delimitan los dominios de la posibilidad y de la necesidad, respectivamente) estarían trazadas mediante líneas continuas, en tanto que la circunferencia intermedia (esto es, la que corresponde al ámbito de la existencia) lo estaría por una línea discontinua. Así:



² En un diagrama como éste, lo imposible ocuparía todo el espacio que cae fuera del círculo de la posibilidad, lo no existente todo lo que cae fuera del de la existencia y lo contingente todo el ámbito de la posibilidad, salvo el círculo central, reservado a la necesidad.

Con este último detalle se pretende representar el hecho de que, nuevamente para el sentido común, si bien no se puede pasar de lo imposible a lo posible, así como tampoco de lo contingente (ni, por lo tanto, de lo contingentemente existente) a lo necesario, sí puede haber en cambio tránsito de lo posible a lo existente (es decir, a lo real, según la terminología utilizada aquí por Zambrano).

Por esta vía se introduce en la modalidad un problema que era justamente el que Aristóteles quería excluir de las categorías en general, y que no es otro que el del movimiento. Éste puede plantearse como sigue: suponiendo que no todos los seres posibles existan, ¿en qué consiste el criterio, la prueba que lo meramente posible ha de superar para “pasar a” la existencia real? Al margen de cuál sea nuestra respuesta a esta pregunta, e incluso de si la respondemos o no, lo que de antemano sabemos sobre ese criterio es que tiene que aplicarse a todas las posibilidades por igual —o sea, que tiene que ser justo. No consideramos justa a una acción porque estemos de acuerdo con ella, sino porque se ciñe a un ordenamiento legal, esto es, porque no hace excepciones en su aplicación. Pero si la justicia es el rasgo principal de este criterio, entonces será posible “justificar” (literalmente, “convertir en justo a”) todo cuanto existe, ya que lo realmente existente no es otra cosa que aquello que ha superado el criterio, la prueba de la justicia. En otras palabras, una vez se acepta que hay un criterio para seleccionar las “existencias reales” a partir de las “meras posibilidades”, y que ese criterio es justo, resulta legítimo afirmar que existe todo aquello que necesariamente tiene que existir, de modo que la existencia tiende a identificarse con la necesidad. No es que todos y cada uno de los seres que existen sean necesarios; es el orden que se establece entre ellos, el *status quo* de la existen-

cia real el que queda por principio legitimado, y al que por consiguiente no se puede impugnar.³ Llegamos así a la siguiente paradoja, más inquietante de lo que a primera vista parece: si lo real se confunde con lo necesario (es decir, con lo que necesariamente es), entonces lo meramente posible se confunde con lo imposible (o sea, con lo que necesariamente no es), de manera que no hay forma de pasar de lo posible a lo real. El mismo criterio que habíamos establecido para determinar qué debía y qué no debía pasar de la primera de estas dos categorías a la segunda, es el mismo que paraliza ahora ese movimiento.

Lo imposible y lo verdadero

La paradoja que acabo de mencionar tiene su origen en el hecho de que se haya intentando expresar conceptualmente —o sea, en último término, por recurso a las categorías— un movimiento entre dos categorías que, por el hecho mismo de serlo, son estáticas. Explicar lo dinámico por recurso a lo estático es el pecado fundacional de la filosofía, y de él se siguen la práctica totalidad de sus aporías. Para minimizar el alcance de esa incoherencia que le es inherente, la filosofía inventó la noción de sustancia, a la que concedió el lugar predominante entre las categorías, y en la que aspiró a cifrar el lado estable de todos los seres existentes. A la sustancia, a lo que no cambia en el cambio, se la consideró en lo sucesivo el ser verdadero del ente, en tanto que a todo lo demás, a lo que constituye el ser cambiante de las cosas, se lo tuvo por mera ilusión, apariencia, engaño, y se pensó por tanto que no resultaba tan grave que el lenguaje filosófico no fuera capaz de apresar-lo. De este modo la filosofía escindió lo imposible de lo verdadero, apaciguando la inquietud que la atravesaba de un extremo a otro y que amenazaba con impugnarla.

³ El principio de imposibilidad de Leibniz acaso sea el ejemplo más claro de este tipo de maniobra, por el que la posibilidad que pasa a ser real queda finalmente legitimada como necesaria, con lo que el orden de lo real(mente existente) resulta incuestionable. El leibnizianismo de María Zambrano, que Agustín Andreu le atribuye en los preliminares de la edición de la correspondencia entre ambos —véase Zambrano, M., *Cartas de la Pièce*. (Correspondencia con Agustín Andreu), Valencia, Pre-Textos/Universidad Politécnica de Valencia, 2002, p. 19— desde luego no parece aplicarse en este punto.

Claro que este gesto, con el que se inaugura la historia de la metafísica, dio lugar a nuevas paradojas. En particular, se reparó en que la distinción entre lo sustancial y lo accidental, entre lo verdadero y lo imposible pretende que una cosa sea lo que es porque tiene una determinada esencia, pero también que se distinga de todas las demás que son de su misma especie por lo accesorio. Ahora bien, si lo que una cosa es (o sea, lo que hace que sea ella misma y no cualquier otra), es lo mismo que aquello que la distingue de todas las restantes, entonces su esencia tiene que incluir lo no-esencial, lo verdadero de la cosa ha de coincidir con lo que en ella no puede representarse por recurso a categorías inmóviles. La noción de sustancia se reveló, así, como una mera maniobra de distracción, y la filosofía fue vista a partir de entonces por el hombre de a pie como una forma pedante del ilusionismo.

Sólo un lenguaje que renunciara a escindir lo imposible de lo verdadero podía evitar estos problemas. Ese lenguaje existía ya; era el de la poesía, que desde tiempos lejanos reconocía sus limitaciones, pero que no por ello renunciaba a superarlas. Para este lenguaje es siempre cierto que “no se pasa de lo posible a lo real”, si bien no del todo exacto que deba pasarse por ello “de lo imposible a lo verdadero”. Hay que entender, me parece, la segunda parte de esta frase de Zambrano como una mera aproximación, y no como la expresión adecuada de lo que sucede en el lenguaje poético. Para decirlo con otras palabras, acaso un poco más explícitas, aunque considerablemente más farragosas: no se trata de pasar de una categoría a otra, sino de trasladarse desde un lenguaje que considera legítimo esto último a otro para el que “lo imposible” y “lo verdadero” no son sino las dos dimensiones fundamentales y simultáneas desde la que cabe experimentar el movimiento.

Filosofía y poesía

La filosofía no tardó en defenderse de ese antiguo lenguaje, pero esta vez no por recuso a un nuevo juego terminológico, sino a su directa expulsión fuera de la *polis*. En unas páginas célebres, Zambrano expone las implicaciones de la condena platónica de la poesía, mostrándonos que no se trata de una mera peculiaridad del pensamiento de Platón, sino de la condición indispensable para el despliegue del lenguaje filosófico en general. En este primer momento de las relaciones entre filosofía y poesía, el lenguaje filosófico lanzó contra el poético dos acusaciones fundamentales, y la intención de lo expuesto hasta aquí es que se entienda por qué fueron esas dos y no cualesquiera otras. En primer lugar, la acusó de ir contra la justicia, y en esto tuvo la filosofía toda la razón, ya que la justicia es, como vimos, el rasgo principal del criterio por el que ciertas posibilidades son seleccionadas entre muchas otras con vistas a “pasar a” la existencia, operación que la poesía impugna por principio. Y segundo, la acusa de ser mentira; más aún, “para Platón, en realidad, la poesía no es que sea una mentira, sino que es *la* mentira. (...) Un pensamiento desafortunado puede llevar al error, a la confusión, a la verdad medio velada, incompleta. Pero mentira, lo que se dice mentira, solamente la poesía”.⁴ En esto la filosofía tiene de nuevo razón, pero se trata esta vez de una razón que debe ser matizada. Y es que la filosofía no es menos mentira que la poesía, como se ha comprobado al analizar las consecuencias del tránsito de lo posible a lo real, pero es mentira en otro sentido. La filosofía nos miente al pretender que puede hacerse algo (captar la realidad cambiante por medio de conceptos estables) que en realidad no puede hacerse, mientras que la poesía es mentirosa porque aspira a acceder a lo esencial a través de lo accesorio, a la unidad a través de la multiplicidad, lo que sólo es posible en la unidad ficticia del poema. La mentira filosófica quiere ocultarse,

⁴ Zambrano, M., *Filosofía y poesía*, ed. cit., p. 30.

negarse absolutamente, y para ello echa mano de una serie proliferante de argumentos, que son los que no tardan en conducirnos uno tras otro a la aporía; la mentira poética, en cambio, se presenta de entrada como un engaño, como una ficción, y con ello alcanza el grado máximo de honestidad, de verdad que le está dado alcanzar a un discurso humano.

Pero hay un segundo momento en las relaciones entre la filosofía y la poesía, que viene dado por la transformación que modernamente se opera en el primero de estos dos lenguajes. Los aspectos de esta modificación son múltiples, y aquí mencionaré tan sólo dos de ellos: en primer lugar, tras el surgimiento del Estado moderno la filosofía se encuentra con que ya no existe nada parecido a la *polis*, ni por lo tanto tampoco los límites más allá de los cuales se podía enviar al poeta en la antigüedad; y segundo, la tendencia a privilegiar el cálculo, que en las ciencias naturales es manifiesta como mínimo desde Galileo, desemboca en la invención de una ciencia de nuevo cuño, la economía, que no depende ya de los datos de la naturaleza, sino que aspira a regir exclusivamente el orden de la producción social. Este doble movimiento, que conlleva a la vez la decadencia de la política (en sentido antiguo) y la emergencia de la economía (en sentido moderno) es el que culmina en lo que Hannah Arendt ha llamado “la subordinación de lo político a lo social”,⁵ acontecimiento que viene acompañado, de una parte, por la reorganización del pensamiento filosófico en términos de cálculo, como sucede ya en Descartes, y por otra, por el abandono de la justicia como paradigma del pensamiento.

Poesía y economía

Que la política se halle subordinada en la modernidad a la economía conlleva, entre otras cosas, el que la justicia se vea sustituida por el

beneficio como criterio fundamental para decidir qué es socialmente imposible y qué no lo es. Si “lo imposible” no significa en este contexto lo mismo que en el lenguaje lógico (es decir, lo mismo que “lo contradictorio”), es porque se entiende que el beneficio tiene su propia lógica, y que la economía es el saber que tiene por objeto a esa lógica del beneficio. Este saber se fundamenta, al menos, sobre los siguientes dos axiomas: en primer lugar, el ser humano es antes que nada un yo, y por lo tanto esencialmente egoísta, de manera que por “beneficio” entiende, en último término, el beneficio propio; y segundo, si los hombres son egoístas y necesitan de un saber específico para obtener sus propios fines, es porque su “situación natural” no es la de la abundancia, sino la de la escasez o, mejor aún, la de la carencia absoluta.⁶ Dicho de otro modo, el saber económico se presenta para esta concepción de la modernidad como el único medio por el que el individuo puede aspirar a alcanzar el beneficio propio, sorteando la oposición de la naturaleza, que se lo niega.

Si después de esta modificación la poesía continúa siendo lo imposible para el orden del lenguaje, es porque supone una concepción de la economía, del ser humano e incluso de la naturaleza totalmente distinta a la que se acaba de señalar. Es así por tres motivos: ante todo, porque la poesía no se ha presentado nunca como un saber, y menos aún como un saber científico, dotado además de la herramienta inapelable del cálculo; segundo, porque lo propiamente poético no es la obtención de beneficio egoísta alguno, sino la lógica del don, la cual consiste en entregarse, en darse más de lo estrictamente necesario, cosa que no conciben ni la justicia antigua ni esa forma moderna de la justicia a la que hemos dado en llamar “economía”; y finalmente, porque el poeta es aquel que experimenta el lenguaje, no ya como falta, escasez o carencia, sino como

⁵ Véase Arendt, H., “El auge de lo social”, en *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 48-59.

⁶ Para un análisis más detallado de estos axiomas, véase Campillo, A., “Los dogmas fundamentales de la economía moderna”, en *Contra la economía*, Granada, Comares, 2001, pp. 44-54.

abundancia del signo y como riqueza de lo posible.

Anexo: Bataille y Zambrano

Me gustaría finalizar este breve escrito contrastando los planteamientos de Georges Bataille y de María Zambrano acerca de la relación entre la poesía y “lo imposible”. La poesía es lo imposible, como hemos visto, antes que nada porque es contraria al orden de

la ley, ya sea que se considere a esta última desde el antiguo paradigma jurídico-político o desde su versión más reciente, de carácter económico-social. Esa irreductibilidad de la poesía al orden de lo legal es lo que la vincula a otros tres conceptos (el no saber, el don y la abundancia) que, como conoce perfectamente todo lector de Bataille, constituyen algunos de los rasgos más reconocibles del pensamiento de este autor. Baste con recordar, en relación al primero de ellos, que el pensador francés



Marta Negre. *Plataforma 1*, 2010



Marta Negre. *Plataforma 2*, 2010

⁷ Véase Bataille, G., “El no-saber”, en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001, pp. 245-259, y Goldaracena, C., “Un sistema inacabado del no saber”, en *Bataille y la filosofía*, La Coruña, Eris, 1996, pp. 81-92.

llegó a referirse a su propia filosofía como un “sistema inacabado del no saber”,⁷ y ello por cuanto su escritura filosófica comparte con la poesía la voluntad de expresar lo imposible. Igualmente significativa es la importancia que concede al concepto de don, que le interesó desde fecha muy temprana⁸ y al que no titubeó en relacionar, por un lado, con la escritura poética⁹ y, por otro, con la concepción de una “economía general” contrapuesta a la “economía restringida” propia de la lógica del beneficio. Es precisamente cuando propone esta inversión de los axiomas de la economía que hace referencia a la noción de abundancia, la cual para Bataille es primera con respecto a la de carencia, lo que es manifiesto para todo verdadero poeta y se explicita, incluso, en la obra de algunos de ellos, como es el caso de William Blake.¹⁰

Creo que la postura de Zambrano a propósito de estos tres asuntos no difiere esencialmente de la de Bataille. Así, respecto al primero de ellos, dice nuestra autora que el poeta no se afana en “saber qué sería él con independencia de aquella fuerza que habla con su voz. Y si acaso esta fuerza le abandona, no se siente más que vacío”.¹¹ Y en relación al segundo, el del don, se expresa con idéntica claridad en las líneas que siguen:

El poeta no pide, sino que entrega; el poeta es todo concesión. ¿No le será concedido nada? Se puede pedir en nombre de la justicia. Pero quien de verdad da algo, no lo hace en nombre de ella. Quien da y quien da más de lo que se le pide, y casi tanto como se espera, lo hace porque le viene su don de más

*allá de la justicia; de más allá de lo que remunerara a cada uno, con lo que le pertenece. Porque este don de la poesía no es de nadie y es de todos. Nadie le ha merecido y todos, alguna vez, lo encuentran.*¹²

Por último, en lo que atañe a la relación entre el lenguaje poético y la abundancia, Zambrano ha contrapuesto la actitud del filósofo, el cual “busca porque se siente incompleto y necesitado de complementarse”, a la del poeta, que “nada en la abundancia, en el exceso”.¹³ También en este punto, pues, encontramos una coincidencia entre las afirmaciones de los dos pensadores que aquí estamos considerando, si bien más a nivel de contenidos que de forma de expresarlos.

En al menos otros dos aspectos, sin embargo, me parece que las posiciones de Bataille y de Zambrano en relación a nuestro tema son claramente incompatibles incluso al nivel de los contenidos, a saber: en primer lugar, el filósofo francés concede una gran importancia al vínculo entre lo imposible y la sexualidad, idea completamente ajena al pensamiento de Zambrano; y segundo, mientras que para Bataille lo propiamente poético, es decir lo imposible, va ligado a un gasto improductivo que culmina con la noción de sacrificio, para la pensadora malagueña, en cambio, la concepción “sacrificial” de la historia¹⁴ es el gran error de Occidente, y su superación la gran tarea que nuestra cultura tiene pendiente si quiere hacer incluso de la política una práctica creativa, y por lo tanto en algún sentido ligada a la poesía.

⁸ Bataille, G., “La noción de gasto”, en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003, pp. 110-134.

⁹ Bataille, G., “La soberanía que no se apoya en NADA o la poesía”, en *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 41-42.

¹⁰ Véase en Bataille, G., *La parte maldita*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2007, pp. 25-49.

¹¹ Zambrano, M., *Filosofía y poesía*, ed. cit., 1996, p. 42.

¹² O. c., p. 46.

¹³ O. c., pp. 63-64.

¹⁴ Véase Zambrano, M., “El absolutismo y la estructura sacrificial de la sociedad”, en *Persona y democracia*, Madrid, Siruela, 1996, pp. 105-117.